



Lugares da Memória, Representações e Poderes

Resumo

A propositada interdisciplinaridade deste estudo persegue um objetivo epistemológico: transformar a investigação empírica em contribuição para uma nova teoria da história da comunicação e da própria investigação – a comunicação antro-po-histórica entre comunidades ditas tradicionais e o ‘outro’, e a investigação em que o Mesmo, no sentido que lhe foi dado por Michel Foucault, incorpora e domina a invenção do Outro. A investigação apresentou como objetivo a construção de um abundante arquivo oral e visual. A informação recolhida entre história documental e antropologia oral foi avolumando a invenção de uma ideia construída de passado, o que levou a concluir que, no discurso dos índios Potiguara, transparece uma retórica comunicacional que evoca uma ideia de passado memorial. Esta se exhibe e atualiza em diversos rituais que constroem uma representação imagética da comunidade. Sabendo que a realidade, a ficção e a imaginação são confundidas e estratégicas, é importante clarificar a distância cada vez mais crescente entre o passado e o presente de uma comunidade cuja cultura se inventa, recriando uma sorte de representação ‘folclórica’ para os turistas.

Palavras-chave: discurso; retórica; representação; recriação.

Resumen

El carácter interdisciplinar de este proyecto persigue un propósito epistemológico: transformar las contribuciones de investigación empírica a una nueva teoría de la historia de la comunicación y de la propia investigación de la comunicación - la comunicación-antropológica histórica entre las llamadas comunidades tradicionales y el “otro” y la investigación en la que lo Mismo, el en la dirección que se le dio por Michel Foucault, incorpora y domina la invención del Otro. Una parte fundamental de esta investigación es el trabajo de campo y la construcción de un abundante archivo oral y visual, que comprende también la información obtenida de la historia y la antropología documental hinchazón oral de la invención de una idea construida del pasado, llegamos a la conclusión de que en el discurso de los indios Potiguara transpira una comunicación retórica que evoca una idea de pasado memorial que desea se mostrar y actualizar en varios rituales que construyen una representación de la imagen de la comunidad. Sabiendo que la



José Manuel Simões¹

¹ Professor Assistente e Coordenador do Curso de Comunicação e Media da Universidade de São José, Macau, China; Doutor em Estudos Globais pela mesma universidade e Mestre em Comunicação e Jornalismo pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Portugal.

realidad, la ficción y la imaginación se confunden, es importante aclarar la cada vez más creciente brecha entre el pasado y el presente de una comunidad cuya cultura se inventa, recreando una especie de representación ‘popular’ para los turistas.

Palabras Clave: discurso; retórica; representación; recreación.

Abstract

The purposeful interdisciplinarity of this project has an epistemological goal: to transform the empirical research in a new contribution to the history of communication theory and of the communication research itself – the communication between anthropo-historical (so-called) traditional communities and the ‘other’ and the research in which the ‘self’, in the sense give to it by Michel Foucault, incorporates and then dominates the very invention of the ‘other’. Having as a fundamental part of this research the field work and the consequent organization of a large oral and visual archive, understanding also that the information gathered from historical sources and oral anthropology was widening the invention of a constructed idea of past, we conclude that at the discourse of the Potiguara indigenous people perspires a rhetoric communication that evokes an idea of past that want to be displayed and updated at several rituals that build a imagery representation of the community. Knowing that reality, fiction and imagination are confused and strategic, it is important to clarify the increasingly growing gap between the past and the present of a community whose culture is invented, recreating a sort of representation ‘folk’ for tourists.

Keywords: discourse; rhetoric; representation; recreation.

Lugares da Memória, Representações e Poderes

O meu primeiro contato, como pesquisador, com os índios brasileiros Potiguara foi por meio da famosa canção de Caetano Veloso, “Um Índio”, uma sorte de vertiginosa descida a um outro locus cultural. Nem estelar, nem brilhante, mas marcada pelo drama. Como, aliás, sempre convém quando se invade um território cultural desconhecido. Quando fui procurar estabelecer uma primeira comunicação com os índios Potiguara², ao chegar à reserva – formalmente interditada a “estranhos” – a poucos quilômetros da primeira comunidade, a da Aldeia Galego, observei, mais do que aterrado, um ultra-leve a despenhar-se. Treze anos após esse acontecimento marcante, entrevistei um dos ocupantes que, acreditava-se na comunidade local, ter falecido nesse acidente ocorrido no dia 2 de Janeiro de 1992. Seu nome era Hugo Soares, diretor do Aeroclube de João Pessoa na época, tinha, afinal, sobrevivido.

Recordando o episódio ocorrido já no interior das terras da reserva indígena Potiguara, o feliz sobrevivente explicou, no seu coloquial português do Brasil, que

o ultra-leve entrou num giro por causa de uma forte corrente de vento e foi descendo. O acidente deveu-se a uma irresponsabilidade minha.

² Variantes do nome, sobretudo nos documentos históricos, são: Potiguares, Potygoar, Potyuara, Pitiguara, Pitiguares, Pitagoar, Petigoar e Patiguaras. Não existe acordo sobre o significado do nome, que geralmente é traduzido como ‘pescadores de camarão’ ou ‘comedores de camarão’ (Moonen, Frans. *Os índios Potiguara da Paraíba*. Recife, s/ed., 2008, p. 3).

Apliquei potência e pisei no acelerador, saindo meio desgovernado e encostando no chão. Bateu no tronco de uma árvore e virou. Desmaiei e acordei afastado uns três a quatro metros do bimotor. O meu colega estava encalhado por entre os ferros, sangrando da boca, desmaiado. Pensei que ele tinha morrido. Se você não estivesse ali, íamos passar horas ao sol até morrermos. A minha explicação para a sua presença naquele lugar e naquela hora, num lugar completamente isolado, onde praticamente não passa ninguém, é que foi Deus que o colocou no lugar certo, há hora certa, para que nos pudesse salvar. Hoje, posso agradecer-lhe por ter ido procurar os índios³ para nos ajudarem, eles que foram muito calorosos e que nos prestaram os primeiros socorros”.⁴

Foi para pedir socorro e procurar ajudar os tripulantes do ultra-leve que encontrei o meu primeiro contato com os índios Potiguara. Durante vários anos acompanhei a evolução desta comunidade local, desde o tempo em que andavam praticamente nus até à chegada revolucionária da eletricidade, da televisão e da antena parabólica. Esta foi instalada ao lado das ocas⁵ que “são cuidadosamente construídas, com varas espetadas no chão em círculo e arqueadas na bifurcação de barrotes plantados obliquamente, formando arcobotantes no interior, entre os quais se encontra suspensa uma dezena de redes de algodão. Todas as varas se unem à altura de quatro metros, aproximadamente, amarradas a um barrote central que atravessa o teto. Alguns círculos horizontais feitos de ramaria completam o vigamento que sustenta uma cúpula de folhas de palmeira, cujos folíolos são cortados do mesmo lado e se sobrepõem, à maneira de telhas”.⁶

Devido à domesticação do espaço natural, ao aproveitamento de tecnologias tradicionais e à organização precisa de unidades de parentesco, a oca foi desaparecendo e, mais recentemente, a maioria das habitações passou a ser construída com tijolos e cobertas com telhas. Esclarece, portanto, uma comunidade em adaptação histórica às economias modernas, mesmo nesse domínio tão primário na fixação de identidades culturais como é o habitat.

No seguimento de uma série de contatos estreitos com a comunidade social em foco, situada nos municípios de Baía da Traição, Rio Tinto, Marcação e Mataraca, a 85 quilômetros de João Pessoa, capital do Estado da Paraíba, decidi, desde 2006, levar a efeito um intenso trabalho de campo nessas aldeias indígenas. O objetivo foi concretizar um projeto de investigação que englobasse em obrigatória interdisciplinaridade os campos, excessivamente singulares, da História, da Sociologia, da Política, da Antropologia Cultural e das Teorias da Comunicação.

Acompanhei e refleti sobre características e organização social, rituais, manifestações de carácter religioso, evolução histórica, usos e costumes de uma *tribo*⁷ que se abriu quase rendida ao exterior, mas porfiando em manter, todavia, traços e, sobretudo, um discurso narrativo de representações culturais ancestrais. Esta propositada interdisciplinaridade persegue um objetivo epistemológico bem preciso: transformar a investigação empírica em contribuição para uma nova teoria da história da comunicação – a comunicação antro-po-histórica entre comunidades ditas tradicionais e o “outro”⁸ – área por mim privilegiada em investigações anteriores, nomeadamente ao nível da licenciatura e do mestrado. Trata-se de acompanhar criticamente o que havia escrito Le Clézio⁹ em Índio Branco: “O encontro com o mundo índio

³ Apesar do termo ‘índios’ ser antropológicamente discutível, a noção convoca um demorado fundo histórico e uma larga utilização na linguagem comum social. É esse termo maneado pelo discurso histórico e social que decidimos continuar a utilizar, pese embora a reconstrução problemática das suas filiações antropológicas, a sua manipulação histórica e a sua recriação comunicacional recorrente.

⁴ Entrevista concedida por Hugo Soares a 15 de Novembro de 2007.

⁵ Oca/Oka para casa é, como se verá mais adiante, uma das poucas palavras que hoje resta de uma língua ou dialeto Potiguara que parece poder integrar-se à família mais geral da língua tupi.

⁶ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 328.

⁷ A noção de tribo não recebe, atualmente, qualquer validação antropológica. Uma tendência geral para vazar o termo no conceito mais primário de linhagem foi-se impondo, concomitante com enredadas discussões sobre as dimensões das identidades étnicas. Resolvemos, porém, guardar o termo ‘tribo’, já que é o que circula na comunicação social local e organiza lexicalmente a própria identificação comunitária dos ‘índios’ Potiguara.

⁸ A noção de ‘outro’ é, também, conceito epistemologicamente discutível. Difundido a partir dos estudos literários e culturais, tornou-se noção muito frequentada e quase inevitável.

Apesar de carecer de estruturação sociológica e, muitas vezes, generalizar o que é culturalmente diverso, o conceito de ‘outro’ utiliza-se, neste estudo, a partir da noção de “história do outro”, desenvolvida por Michel Foucault e a explicitar mais à frente.

⁹ Jean-Marie Gustave Le Clézio nasceu em Nice, França, a 13 de Abril de 1940. Até meados dos anos 70, a sua obra, que atingiu, logo de

não é hoje um luxo. Tornou-se uma necessidade para quem quer compreender o que se passa no mundo moderno. Não basta porém compreender; trata-se de tentar ir até ao fim de todas as galerias obscuras, de procurar abrir algumas portas – quer dizer, no fundo, tentar sobreviver”.¹⁰

Durante as várias visitas e os 14 meses ininterruptos em que vivi entre os Potiguara, tempo dedicado exclusivamente a esta investigação, deparei-me, sobretudo na produção de entrevistas longas, com um recorrente discurso exortativo de uma certa ideia de memória coletiva – melhor, de “lugares da memória”¹¹ – de uma comunidade cujo devir cultural tradicional está, aparentemente, em “vias de extinção”, como sempre nos avisam exageradamente os próprios índios. Nesses muitos contatos – registados com filmadora, máquina fotográfica e gravador – transparece uma retórica comunicacional emotiva que, definitivamente politizada, evoca uma ideia de passado memorial. Este, embora praticamente perdido e longínquo, parece querer exibir-se e atualizar-se em diversos rituais que, cuidadosamente selecionados, constroem uma representação imagética da comunidade. A comunidade, porém, encontra cada vez menores envasamentos nas práticas sociais e culturais primárias do cotidiano.

Ao longo dessas entrevistas, mobilizadas para esta dissertação, praticamente sem outra intervenção do que a da passagem do discurso oral para o discurso escrito, bem como a aproximação do português do Brasil ao português de Portugal, descobre-se rapidamente uma tendência geral para ficcionar constantemente a realidade social e, muito mais, a memória cultural. A ficção de que se fala tenta passar uma ideia quase romântica e ‘nativista’ de fidelidade às raízes e afeição à ‘causa indígena’ que, na prática, está gradualmente a transformar-se e encontra-se, mesmo ‘transformada’, enquanto coleção complexa de adaptações e estratégias culturais. Agimos, por isso, na mesma proporção que nos aconselhava Claude Lévi-Strauss:

Ao fazermos um inventário de todos os costumes observados, de todos aqueles que forem imaginados nos mitos, de todos aqueles sonhos dos indivíduos, são ou doentes, e nos comportamentos psicopatológicos, conseguiríamos organizar uma espécie de quadro periódico, como dos elementos químicos, no qual todos os costumes reais ou simplesmente possíveis apareceriam agrupados em famílias e onde apenas nos bastaria reconhecer aqueles que as sociedades adoptaram efetivamente.¹²

Ao optar por não organizar, mas apenas transcrever em registo escrito as entrevistas dos índios e seus descendentes, procurei, como pesquisador, sistematicamente sobretudo ouvir, observar e não interferir questionadamente na forma como os Potiguara pensam e analisam as suas vivências e as transformam em discurso para o “outro”, mesmo quando o outro é assumidamente o investigador. Sabendo que o trabalho de campo é a parte funcional desta investigação, parece importante clarificar a relação, por vezes dicotômica, entre o que são os discursos e os lugares da memória produzidos pelos discurso de poder desta comunidade e a atual realidade social. Identifica-se uma relação contraditória, tantas vezes paradoxal, aproximando o discurso da

início, um grande sucesso, foi muito marcada pelas pesquisas formais do “novo romance”. Posteriormente, o interesse pela história da sua própria família, o interesse pelas viagens e a admiração que nutria pelas culturas ameríndias conduziram-no até novos modelos literários, tendo por base o mito e uma invulgar riqueza imagética. É autor de mais de quarenta obras de ficção (romances, contos e novelas), bem como de ensaios. Em 1963, no início da sua carreira, recebeu o prêmio Renaudot. Em 2008, foi-lhe atribuído o Prêmio Nobel da Literatura.

¹⁰ Le Clézio, J.M.G. *Índio Branco*. Lisboa: Fenda Edições, 1989, p.13.

¹¹ Seguimos, nesta dissertação, a noção de ‘lugares da memória’ a partir de NORA, Pierre. *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984-1992, 3 t., 7 vol. Sempre que se convoca o conceito menos preciso de ‘memória colectiva’ remetemos para a teoria exposta por HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris: PUF, 1950. A argumentação deste importante discípulo de Émile Durkheim é simples: os indivíduos apenas recordam ‘coisas’ em função da memória dos outros, visto que as memórias individuais são sempre desenvolvidas em contexto social.

¹² Lévi-Strauss, 1985: 172.

memória do ‘mito’ e a realidade social da propositada ‘alienação’. O discurso vaza-se em meio e poder, invadindo e recriando o espaço sociocultural.

Não havendo atualmente acesso a muitos documentos ou textos referentes ao passado histórico dos Potiguara - exceto algumas crônicas impressas e manuscritas, mapas e documentos sobretudo seiscentistas -, as informações, narrativas e opiniões expressas pelos indígenas ou seus descendentes baseiam-se numa evidente especialização seletiva de uma memória oral narrativa e textual, estruturadamente discursiva. Essa narrativa representa uma modalidade de discurso memorial de poder, que não consegue mais subsumir-se em poder político e social efetivo fora do espaço social da ‘reserva’. Antes, transforma-se na celebração de uma ideia tradicional de poder, tanto mais arcana e tradicional quanto distante da observação de uma investigação que foi sempre entendida no campo da comunicação como um inquérito do e para o propositado deslumbramento do ‘outro’. Em rigor, essa produção narrativa de um discurso impressivo, em que se exagera e deslumbra o receptor com lugares da memória exacerbadamente apresentados como arcanos, ‘puros’ e genuinamente ‘indígenas’, não é muito diferente do discurso justificativo e reivindicativo, presente nas negociações políticas com administrações e poderes locais, regionais e centrais.

A dimensão paradoxal deste tipo de inquérito antropológico, em que os lugares da memória de uma comunidade tradicional deixaram nitidamente de sobreviver e significar poder nas relações sociais presentes, já foi anunciada por Claude Lévi-Strauss ,

Em face dos resultados, que gostaríamos de chamar racionais, dessas aventuras, a sociedade aparenta uma indiferença total. Não se trata nem de descobertas científicas, nem de enriquecimento poético e literário, uma vez que os testemunhos apresentados são, na maior parte dos casos, duma pobreza confrangedora. É a tentativa em si que conta e não o seu objectivo.¹³

Assim aconteceu também na relação entre os informantes Potiguara e a minha tentativa demorada de construir uma “observação de pássaro”. Primeiramente, realizou-se a observação não-participante, para se transformar, depois, em cumplicidade de testemunhal do discurso exato que esta comunidade, por minha mediação, queria difundir aos muitos ‘outros’. A informação recolhida foi avolumando a ficção, a imaginação e a mitificação de uma ideia construída de passado que, longe de qualquer cronologia precisa ou de um espaço geo-social claramente delimitado, procurava simplesmente erguer lugares da memória enquanto formas de emoção social e animação cultural. Foram-se, assim, multiplicando as informações memoriais estratégicas através de arquiteturas discursivas em que os lugares da memória são transformados em comunicação de poder de forma empenhadamente engenhosa.

Sabendo que a realidade, a ficção e a imaginação são confundidas e estratégicas, e que a memória dos símbolos é abordada sob a forma de representações, é importante clarificar a distância cada vez mais crescente entre o passado e o presente de uma comunidade cuja cultura, por mais paradoxal que isso, aparentemente, possa parecer, se inventa e persiste transformada e adaptadamente, recriando mesmo uma sorte de representação ‘folclórica’ progressivamente mais

¹³ Lévi-Strauss, 1985: 35.

aberta a turistas em busca de artesanato dito tradicional e de imagens de cantos e danças que são apresentadas como praticamente intocáveis há mais de 400 anos, mesmo quando relógios, óculos, vestuário ou telemóveis saíram das produções industriais de hoje para decorar os produtores e agentes culturais Potiguara. Isso não impede que o desenvolvimento atual do mercado de ‘turismo cultural’ se apresente como um das forças econômicas, sociais e culturais que mais obrigam e convidam os Potiguara a reinventar e recriar não rigorosamente um passado, mas a ideologia de uma constelação de antigos lugares da memória.

Uma dinâmica cultural de transformações, sublimações e recriações instalou-se nas reservas e aldeias que se quer continuar a representar identitariamente como Potiguara. Por meio dessa dinâmica, recorda-se os avisos que o então embaixador do Brasil em Paris dirigiu a Claude Lévi-Strauss antes das suas aventuras antropológicas por terras brasileiras:

Índios? Infelizmente, meu caro senhor, há já alguns lustres que desapareceram todos. Oh! Isso é uma página muito triste, muito vergonhosa, da história do meu país. Mas os colonos Portugueses do século XVI eram homens ávidos e brutais. Como poderemos censurá-los por terem participado na rudeza geral dos costumes? Apanhavam os índios, amarravam-nos à boca dos canhões, e despedaçava-nos vivos a tiro. Foi assim que os eliminaram, até ao último. Na sua qualidade de sociólogo, vai descobrir coisas apaixonantes no Brasil, mas quanto aos índios, nem pense nisso, não encontrará um único....¹⁴

Para a felicidade de muitos antropólogos e ainda mais para o saudável surgimento de questões polêmicas no variado mundo das ciências sociais e culturais, Lévi-Strauss pode, afinal, confirmar que assim não era, tendo convivido e estudado com várias comunidades indígenas – que ‘índios’ continuavam a chamar e a procurar... –, especialmente na Amazônia, tendo-nos legado parte importante da problemática fundacional que foi procurando investigar a cultura e a diversidade cultural sem qualquer preconceito ‘moderno’, ‘científico’ ou ‘moral’, antes perseguindo as produções e funções simbólicas dessas formas de ‘cozido’ que, também entre estas comunidades tradicionais, classificaram, representaram, organizaram e domesticaram paisagens e ecologias.¹⁵ Em um processo dinâmico, a cultura local foi dialogando com outras culturas, porém sem se ‘extinguir’, e, sim, transformando-se e transformando o meio através do discurso narrativo da sua memória coletiva.

Assim também pode ter ocorrido entre os Potiguara que, como ‘índios’, ainda gostam de se apresentar, representar e, algumas vezes, repensar.

Rituais e discurso dos poderes

Antes de iniciarem os seus rituais, os Potiguara se pintam, traçam desenhos geométricos no rosto com tintas que extraem de sementes e plantas, debuxando pequenos sinais dirigidos aos seus “parentes”, árvores, pássaros e o que designam por homens, criando uma sorte de pintura mágica que asseguram repetir-se século

¹⁴ Lévi-Strauss, 1955: 42-43.

¹⁵ Lévi-Strauss, Claude. *O Cru e o Cozido - Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac & Naify, 1991, p.8-9.

após século. Esses rituais, que hoje se decidem largamente na preparação e produção do toré e do coco, deixaram definitivamente de possuir qualquer tipo de “força mágica” na apropriação e na classificação do real e do social, vazando a exibição e a comemoração. Dessa forma, esses rituais sobrevivem, cada vez mais, através do consumo ditado pelos turistas que os vão visitar. O objetivo dos turistas é ver, com os seus próprios olhos, essa gente exótica no corpo e na sua decoração, nas danças e nos artesanatos, aspectos exteriores responsáveis por fixar lugares da memória.

A visita a uma aldeia vai além da observação da comunidade indígena em livros, filmes e, sobretudo, em telenovelas que, como a “Muralha”, teatralizam o contato colonial violento com as populações tupi-guaranis espalhadas pelo Brasil pré-colonial. “A Muralha” parte de um romance de 1954, com o mesmo nome de Dinah Silveira de Queiróz, aparece como telenovela logo em 1961, produzida pela TV Cultura, depois em 1968 em produção da TV Excelsior e, em 2000, como mini-série por responsabilidade da Rede Globo. A sua influência na representação tópica dos índios tupi foi enorme, revelando formas de representação, decoração e reminiscências que muito influenciaram nas manifestações culturais das reservas indígenas brasileiras.

Não se pode esquecer que “a Muralha” se transformou num dos grandes sucessos nacionais e internacionais da influente romancista Dinah Silveira de Queiróz, sendo a obra originalmente publicada em folhetins na revista “O Cruzeiro” para comemorar os 400 anos da fundação da cidade de São Paulo. Por isso, o romance foi-se difundindo como histórico, concorrendo na construção de um importante tópico dos índios brasileiros, do corpo às práticas culturais, iluminando uma determinada encenação ainda dominante do índio tupi e da sua progressiva integração binária na sociedade colonial.

Esta ocorre em meio à violência de colonos e bandeirantes em concorrência com a palavra e a catequese dos aldeamentos missionários.

Muitas vezes, observa-se turistas chegando à reserva e às aldeias Potiguara, quase de surpresa, vindos da praia. Nessas alturas, sempre se encontra uma criança local que corre para casa dos artesãos informando-os que têm que se preparar para oferecer uma cerimônia e apresentar o seu artesanato tradicional. Só então os Potiguara iniciam a sua metamorfose. Antes da chegada dos turistas, estão vestindo camisas brasileiras, t-shirts, calções, jeans mais as recorrentes sandálias de plástico. Logo depois, pintam-se e vestem-se de acordo com o que acreditam ser os índios em tempos ancestrais.

É esta metamorfose que os transforma, finalmente, em “verdadeiros” índios. Mas, já não se trata de uma metamorfose coletiva. Apenas alguns, progressivamente mais ligados à produção artesanal e à produção encenada desses rituais, que se vestem e se pintam como arcanos e genuínos em torno do modelo do toré e do coco. Outros Potiguara vestidos como todos nós observam, também, cerimoniais e artesanatos, ao mesmo tempo em que esperam algum favor ou vantagem das visitas de turistas. Uma sutil divisão entre produtores e “artistas” culturais e os outros, que são índios, mas não se manifestam simbolicamente como tal, se estabelece e se reproduz. Esta divisão encontra-se plasmada em formas associativas e institucionais também ligadas aos sistemas de concorrência e negociação política pela apropriação dos poderes locais.

Chegados os turistas e preparados os rituais, os produtores, artesãos ou artistas culturais Potiguaras decidem usar uma língua que explicam ser muita antiga, mas que se limita a frequentar algumas escassas palavras em tupi misturadas com abundante português, informando uma etiqueta que é semelhante àquela encenada em telenovelas, que segue o modelo extremamente popular de “A Muralha”. Os rituais são, pelo menos aparentemente, efusivamente sentidos, procurando os índios destacar que são os mais fiéis possíveis às suas raízes, conquanto se mostre o resultado de demoradas transformações históricas e culturais inscritas na longa duração. Os rituais, as cerimônias e as etiquetas, apresentadas como genuína e tradicionalmente Potiguara, integram e internalizam elementos herdados do legado das missões e das orações católicas, e provêm do poder do conhecimento científico e acadêmico, ou mais popularmente influenciados por músicas, filmes e telenovelas.

A linguagem é repetitiva e pretende, segundo os seus produtores, aproximar os índios dos seus antepassados, sublinhando as temáticas ligadas à natureza e ao culto das divindades, como se isso ainda lhes permanecesse como uma sorte de sangue tribal. O toque do tambor simboliza o agradecimento à terra e aos deuses. Fomos recorrentemente ouvindo nesse português para onde seguiram com colonos, cronistas, administradores e, sobretudo, missionários as palavras do tupi-guarani sobre a fauna e a flora brasileiras:

“Sou Tupã, sou Tupã, sou Potiguara/ sou Potiguara nesta terra de
Tupã/ tem arara caramuna e xexéu/ todos os pássaros do céu/ quem
me deu foi Tupã”.

Os turistas são convidados a ensaiarem os mesmos passos atrás dos índios que produzem a cerimônia a qual precisa ser ritual e antiga. Os índios são orientados e educados para desvendarem os arcanos significados ocultos de danças e orações que se limitam a sublinhar que Tupã deu “todos os pássaros do céu”. A cerimônia se torna, cada vez mais, uma animação turística, na medida em que mobiliza alguns escassos lugares da memória da história e antropologia Potiguara, mas contribui paradoxalmente para destacar a sua identidade indígena, assim concorrendo quase contraditoriamente para a sua preservação e transformação.

A animação é sobretudo oral e artesanal. Cruza a cerimônia ritual em torno do toré a dezenas de conversas com os turistas, gerando essa cumplicidade fundamental que faz com que quem circula no mercado do turismo consuma e sinta estar participando de uma pequena parte das manifestações de uma outra cultura. Esta, perpetuada nesses *souvenirs* em que o artesanato local se cruza com t-shirt, fotografia, vídeo, bilhete postal e com as multiplicações modernas através de emails, websites e redes sociais automáticas.

Os produtores e artistas Potiguara explicam cuidadosamente que quem dança o toré fica mais livre, com muito mais saúde, para além de paz e alegria no coração e que, ao cantarem para a natureza, ela escuta o que eles cantam,. Trata-se de movimentos e encenações que se fixam em vídeos e telemóveis para, depois, seguirem para computadores, redes web e para as cumplicidades cerzidas pela globalização da comunicação. Os Potiguara sobrevivem, assim, como objeto cultural e, é a partir desta sobrevivência cultu-

ralmente objetiva, que sobrevivem também enquanto sujeitos sociais e culturais, misturando estavelmente lugares da memória e lugares do presente.

Esse modelo tem gerado as mais vivas polêmicas, muito mais acadêmicas do que indígenas e, menos ainda, turísticas. Ele passou a ser definido, na literatura acadêmica, por Antropólogos, Historiadores e Sociólogos, enquanto processo de “mercantilismo cultural”. Este seria responsável por subordinar as culturas tradicionais ao consumo capitalista do turismo global, gerando manifestações culturais para o turista ver e comprar, resultando numa espécie de desconstrução cultural em que os rituais possuem, mesmo que implicitamente, o objetivo de lhes alimentarem o ego e a barriga. A historiadora Marilyn Halter (ano) considera, por isso, em tese geral que “A mercantilização cultural é inerente ao sistema capitalista [...]. Um resultado inevitável do funcionamento do mercado. [...] Simultaneamente, o consumismo desagrega e promove uma comunidade étnica, podendo mostrar-se tanto subversivo como hegemônico”.¹⁶ Já a perspectiva antropológica de Clarice Novaes da Mata esclarece em investigação muito mais recente que,

as comunidades indígenas tanto têm a ganhar como a perder com a mercantilização de sua cultura e saber, pois é possível que as forças consumistas possam tanto desestruturar o plano original da comunidade, com seus significados intrínsecos, como também enaltecer e reforçar a identidade. Na verdade, esses são acontecimentos paralelos, via de regra focalizados em alguns poucos membros da comunidade, que servem como propagadores de sua cultura e que se beneficiam quase que individualmente dos resultados monetários, sem que deixem de afectar a comunidade como um todo, tanto para melhor como para pior.¹⁷

Esse mercado que é apresentado como turismo cultural, constituído por venda de artesanato e mostra de rituais, gera imediatamente mais rendimentos, oportunidades e, em última análise, uma melhor qualidade de vida – pelo menos para alguns –, mas provoca também conflitos internos grupais e pessoais vindos diretamente da ampliação da concorrência econômica e cultural.

Os dois principais artesãos da Aldeia Galego, Tonho e Valdemiro, vivem em permanentes quezílias, disputando entre si o privilégio de receberem o maior número de turistas na sua oca. A sua concorrência especializa as produções cerimoniais e artesanais, cada um destacando a sua maior originalidade e apego à cultura tradicional Potiguara. Uma concorrência que, na Aldeia Galego, se ampliou a alguns dos seus habitantes classificados como de origem não-índia, como é o caso do comerciante Edmilson, já falecido, ou do artesão Anselmo. Ambos, porém, reivindicam o seu estatuto de índios. Anselmo, por exemplo, comprova e presentifica a maior genuína qualidade tradicional do seu artesanato para, além de pedir pelo reconhecimento de sua identidade Potiguara, reivindicar por uma casa e um terreno na reserva, assim como para receber do Governo a “cesta básica”. com que os planos de erradicação da pobreza das presidências de Lula da Silva foram combatendo a fome no Brasil.

As representações culturais dos Potiguara, hoje, decorrem de transformações históricas, demográficas, econômicas e sociais que desafiam culturalmente, não apenas qualquer ideia de espaço ‘natural’, ‘original’ ou ‘essencial’ dos nossos índios, como também transformam definitivamente a sua cultura em culturas, ma-

¹⁶ HARMER, Michael. *The way of shaman: a guide to power and healing*. New York: Harper & Row Publishers, 1980, p.12-14.

¹⁷ MOTA, Clarice Novaes da. “Ser Indígena no Brasil Contemporâneo: Novos Rumos para um Velho Dilema”, in: *Ciência e cultura* (cienciaecultura.bvs.br). vol.60, nº4, São Paulo, 2008.

nifestações e hábitos culturais variados. A reserva, enquanto terra e asilo, foi ao longo dos séculos transformando-se em um território social e cultural cada vez mais limitado. Por um lado, pressionada por vários interesses econômicos e pela mobilização laboral fomentada essencialmente pela presença próxima da *usina* de cana-de-açúcar. Por outro lado, pressionada por transformações demoradas, carregadas pelo poder da língua ou pelo poder da televisão e da telenovela.

A cultura oral como meio de expressão e de comunicação

Apesar da cancela em que se escreveu “Reserva indígena. Proibida a entrada a pessoas estranhas à comunidade”, o chefe geral Caboquinho destaca que a entrada de “gente de fora”, nos últimos anos, permite às famílias manterem a antiga tradição de, em conjunto, fazerem colares, pulseiras ou brincos, sendo a sua cultura divulgada, os rituais intensificados, vendo-se o nome dos índios Potiguara e das suas 32 aldeias espalhados pelo Mundo.¹⁸ É este discurso do poder que, selecionando e decidindo sobre os lugares da memória dos Potiguara, se tornou instrumento fundamental na reconstrução imaginada e na reinvenção identitária dos Potiguara. Segue-se um modelo de resgate cultural mais geral, concluído acertadamente por aquela que foi uma das principais responsáveis pela organização do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, a antropóloga Clarice Novaes da Mota:

Trata-se de um movimento na direção de um suposto resgate da antiga forma de ser, das tradições reconhecidas como tribais e, portanto, “autênticas”, mas que orientam e suportam uma nova *raison d'être* ou um novo agrupamento autorizado pelas leis nacionais como sendo indígena. (...) As tradições geralmente têm sido representadas por um saudosismo dos “velhos tempos” adicionado à necessidade real de demonstrar a validade de suas experiências e seu modo de vida atual como sendo “legítimo”. Acima de tudo, sobrevive ainda o mito do “índio legítimo” sem o qual não há auto-afirmação possível.¹⁹

Na sua obra mais significativa, “The Gutenberg Galaxy”, Marshall McLuhan (ano) analisava a cultura oral, própria das sociedades não-alfabetizadas, cujo meio de expressão e de comunicação é a palavra oral, salientando a sua capacidade de modulações infinitas e a sua proximidade com os fatos da consciência, sentimentos e paixões.²⁰ É neste estado que a literatura antropológica gosta de encontrar os índios brasileiros, incluindo a grande maioria da população Potiguara. É verdade que nos rituais, vazados esgotadamente no toré, a palavra do Potiguara percorre distâncias curtas, mas permanece na memória de quem a eles assiste. A palavra é limitada no tempo pela efemeridade e fugacidade da sua elocução, mas informa a memória coletiva através de lugares e imagens, agora multiplicadas por vídeos, fotografias, websites e pelos incontáveis álbuns das redes sociais.

A partir da tese central de que “o Meio é a Mensagem”²¹, Marshall McLuhan (ano) salientava que o veículo de transmissão da mensagem, mais que um simples canal de passagem do conteúdo comunicativo, é um elemento fundamental da

¹⁸ Entrevista concedida pelo chefe geral da reserva dos Índios Potiguara, Caboquinho, a 20 de Dezembro de 2007.

¹⁹ MOTA, Clarice Novaes da, “Ser Indígena no Brasil Contemporâneo: Novos Rumos para um Velho Dilema”, in: *Ciência e cultura* (cienciaecultura.bvs.br). vol.60, nº4, São Paulo, 2008.

²⁰ MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.

²¹ Marshall McLuhan publicou em 1967, em co-autoria com Quentin Fiore, uma obra intitulada “The Medium is the Message: An Inventory of Effects”, Harmondsworth, Penguin.

comunicação. Sabe-se que o meio é capaz de determinar os conteúdos comunicativos que veicula, e que uma mensagem difundida oralmente ou por escrito, pelo rádio ou pela televisão, pode adquirir diferentes significados, ganhar diferentes contornos, possuir diferentes estruturas perceptivas, desencadear diferentes mecanismos de compreensão, ou seja, determinar o próprio conteúdo da comunicação. Porém, parece-nos que, na atualidade, ao sermos permanentemente invadidos por ecrãs de televisão, websites e ecrãs de computadores, que mudaram a maneira de nos entretermos, iludirmos e imaginarmos, o meio passou a fazer a mensagem.

No caso dos Potiguara, cuja sociedade ainda não é alfabetizada e, na sua maioria, baseada na sua cultura oral, transmitindo os seus lugares da memória sobretudo através do poder do português do Brasil, mesmo quando adornado por escassas palavras tupi, é graças à mensagem e à representação que algumas das suas manifestações culturais reinventam continuamente a sua identidade Potiguara. É, portanto, a mensagem e a representação que inventam o real social e reinventam dinamicamente a identidade cultural. Os Potiguara são, hoje, definitivamente atores. Cada vez mais atores brasileiros que sabem preservar os lugares da memória de uma terra cultural que persiste em ser Potiguara.

Esta é uma conclusão rigorosa e que pode ser provada *ad contrario*, convidando o poder do investigador – e, se preferirmos, do conhecimento ou da “ciência” – a revelá-la.

Bibliografia

ALMEIDA, Horácio de. *História da Paraíba*. João Pessoa: Imprensa Universitária, 1966. 2 ts.

BODARD, Lucien. *Green Hell*. Nova Iorque: Ballantine, 1971.

BORGES, Paulo Humberto Porto, “Uma visão Indígena da história”, Educação Indígena, Campinas: Cadernos Cedes 49, 2000.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado – Pesquisas de Antropologia Política*, Santiago: Cosac & Naify, p.45-63.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Introdução”, in: *História dos Índios no Brasil*. S.Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *Os direitos do índio, ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, Comissão Pró-Índio de S. Paulo, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Legislação Indigenista no século XIX: Uma*

compilação. São Paulo: EDUSP: Comissão Pró-Índio de S. Paulo, 1992.

CURTIS, Natalie. *The Indian's Book*. Dover: New Edition, 1968.

DANTAS, B., Sampaio, J. A & CARVALHO, M. R. “Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro Um Esboço Histórico”, in: CUNHA, 1992.

EASTMAN, Charles A. (Ohiyesa). *A Alma do Índio – Uma Interpretação*. Lisboa: Planeta Vivo, 2005.

ELIADE, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York, 1954.

ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

ERDOES, Richard (ed.). *Lame Deer: Seeker of Visions*. New York: Simon and Schuster, 1972.

FERRO, Marc. *A história vigiada*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FOUCAULT, Michel. *A História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A palavra e as Coisas. Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

GUIMARÃES, Luiz Hugo. *História do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*. João Pessoa, Editora Universitária, 1998.

GUIMARÃES, Luiz Hugo. *Maximiano Lopes Machado: primeiro historiador da Paraíba*. João Pessoa: IHGP, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris: PUF, 1950.

HARNER, Michael. *The way of shaman: a guide to power and healing*. New York: Harper & Row Publishers, 1980.

HEMMING, John. *Red Gold: the Conquest of the Brazilian Indians*. London: Macmillan, 1978.

HOORNAERT, Eduardo, AZZI, Riolando, GRIJP, Klaus Van Der & BROD, Benno.

História da Igreja no Brasil. Primeira Época. Petrópolis: Ed. Paulinas, 1992.
HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens. A Study of the play element of culture.*
Leiden: Leiden University, 1938.

HUXLEY, Francis. *Affable Savages.* New York: Capricorn Books, 1966

In-Mut-Too-Yah-Lat-Lat (Chefe Joseph). *Que Todos os Povos Sejam Um Só Povo, Uma Visão Índia dos Assuntos Índios.* São Paulo: Mareantes Editora, 2006.

JOFFILY, José. *Entre a Monarquia e a República - Idéias e Lutas de Irineu Joffily.* Rio de Janeiro: Kosmos, 1982.

LE CLÉZIO, J.M.G. *Índio Branco.* Lisboa: Fenda Edições, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História. Antropologia Estrutural II.* Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido – Mitológicas I.* São Paulo: Cosac & Naify, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos.* Lisboa: Edições 70, 1985.

MACHADO, Maximiano Lopes. *História da Província da Parahyba.* João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1977 (fac-símile da edição de 1912).

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays.* New York: Free Press, 1948.

MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: The making of Typographic Man.* Toronto: University of Toronto Press, 1962.

MCLUHAN, Marshall. & FIORE, Quentin. *The Medium is the Message: An Inventory of Effects.* Harmondsworth: Penguin, 1967.

MEADER, Robert E. *Índios do Nordeste. Levantamento sobre os Remanescentes Tribais do Nordeste Brasileiro.* Cuiabá: Sociedade Internacional de Linguística, 1971.

MONTEIRO, John. “Os Guarani e o Brasil Meridional”, in: CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MOONEN, Franz. *Os Índios Potiguara da Paraíba.* Recife: s/ed., 2008.

MOREY, Silvester M. (ed.). *Can the Red Man Help the White Man.* New York: Gilbert Church, 1970.

Bilingue, Santa Cruz, Bolívia, Nov. 1996.

MOTA, Clarice Novaes da. “Ser Indígena no Brasil Contemporâneo: Novos Rumos para um Velho Dilema”, in: *Ciência e cultura* (cienciaecultura.bvs.br). vol.60, nº4, São Paulo, 2008.

NORA, Pierre. *Les Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1984-1992, 3 t., 7 vols.

PAULA, Eunice Dias de. “A Interculturalidade no cotidiano de uma escola Indígena”, in: *Educação Indígena*. Campinas: Cadernos Cedes 49, 2000.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “A Vida nas Aldeias dos Tupi da Costa”, in: *Oceanos* nº42. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

PINTO, Irineu Ferreira. *Datas e notas para a história da Paraíba*. João Pessoa: Universitária, 1977.

RADIN, Paul. *Primitive Man as Philosopher*. New York-London: D.Appleton, 1927.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro - A Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). “Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo”, in: *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa, Editora Estampa, 1995.

SILVA, Marinado José da & AYALA, Maria Ignez Novais. “Da Brincadeira do Coco à Jurema Sagrada”, in: AYALA & AYALA, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VIEIRA, José Glebson. “A (im)pureza de sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba”. PPGAS/UFPR, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, 2001.

VIEIRA, José Glebson. “Somos índios misturados: o sangue, a terra e a concepção de história dos índios Potyguara da Paraíba”, in: *Raízes*, Campina Grande, ano XVII, nº 17, dez. 2001.

VIEIRA, José Glebson. *O “Eu” e “Outro”: o turismo étnico no grupo indígena Potyguara da Paraíba – Nordeste Brasileiro*. Mossoró: UERN, 2004.

Recebido em: 19/09/2014

Aceito em: 24/10/2014